

крывала «переливчатая пелена легкой, изысканной, забывчивой, летучей и неистребимой культуры безразличия. Культура и искусство развлекают и улаживают анонимного просвещенного человека, для которого не существует более абсолютных смыслов и ценностей»¹¹. Неспособность многих адаптироваться к новым условиям привела к разрушительным революционным событиям в нашей стране.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Свадебные мытарства // Екатеринбургская неделя, 1893. № 10. С. 214.

² Мелочи всенедельной жизни // Екатеринбургская неделя, 1893. № 5. С. 109

³ Город и горожане // Новый журнал для всех, 1910. № 20. Ст. 91.

⁴ Город и горожане... Ст. 95.

⁵ Значение физического воспитания в связи с умственным и нравственным // Будьте здоровы! 1895. № 8. С. 123.

⁶ Нервный век и нервные люди // Будьте здоровы! 1896. № 13. С. 196.

⁷ Похлебкин В. Кухня века. М.: Полифакт. Итоги века, 2000. С. 80.

⁸ Похлебкин В. Кухня века. С. 77.

⁹ Образцовая кухня. Составитель П. Ф. Симоненко. Репринт 1892 года. М.: Изд-во «Голос», 1991. С. 3.

¹⁰ Руан К. Одежда и идентичность в имперской России // Гражданская идентичность и сфера гражданской деятельности в Российской империи. Вторая половина XIX – начало XX века. М.: РОССПЭН, 2007. С. 230.

¹¹ Якимович А. Двадцатый век. Искусство. Культура. Картина мира: От импрессионизма до классического авангарда. М.: Изд. дом «Искусство», 2003. С. 97.

С. В. Голикова

НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ПЕРЕХОДНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭПОХИ

В отечественной гуманитарной науке религиозность долгое время практически не становилась предметом специальных исследований. В изучении религиозной жизни общества все еще преобладает абсолютизация роли церковных институтов. Однако исследователи чаще обращаются к понятию народной религиозности, которая не совпадала с официальной, но, тем не менее, основывалась на ней.

Сейчас вряд ли стоит говорить, как было сказано в 2000 г. Т. А. Бернштам, о «плачевном состоянии» изучения народной религиозности¹. Этой теме, по наблюдениям Д. Сэбиана, М. Крома, Г. Альгази, посвящаются конференции и сборники статей², выходят монографии³. После публикации работ Б. А. Успенского, А. М. Панченко, М. Б. Плехановой, В. М. Живова, В. Н. Топорова, А. С. Лаврова, Е. Б. Смилянкой, А. М. Панченко, В. В. Керов, А. Л. Юрганова и самой Т. А. Бернштам, наметился подход, предпо-

лагающий изучение внецерковной религиозности не как трансформации (со многими «отступлениями» и «порчей») некой «чистой» религии, содержащейся в церковном каноне, а как совокупности различных религиозных верований и практик конкретных людей и обществ, воплощающихся в разных формах, часть которых институционализирована и официально признана в организационной структуре общества, а другая – нет.

«Крестьянская культура, – отмечал в этой связи А. А. Панченко, – вырабатала собственные формы религиозной жизни, не имеющие прямой связи с язычеством и в то же время, далеко не тождественные официальному (каноническому) православию». Остается добавить, что в выработке таких особых форм участвовали не только жители деревни, но и горожане, а в условиях Урала – горнозаводское население и казачество. Панченко считает, что «народная религия» представляет собой особую форму религиозной жизни, обладающую внутренней логикой и выполняющую важные функции в повседневном существовании отдельного человека и его социальной группы⁴. К народной религиозности, синонимами которой являются «народное православие», «народное христианство», относят ту часть религиозной культуры общества, которая не попадает в фокус церковной традиции, не кодифицирована и находится в сфере индивидуального религиозного опыта, а также связана с народными, локальными или повседневными обычаями, поскольку религиозное измерение имеют многие, не специализированно религиозные сферы культуры. Она конкретна, сосредоточена на действиях, основательно переплетена с элементами повседневной жизни и весьма мало затронута, если затронута вообще, философской изощренностью или интересом к обобщению. Народная религиозность будет рассматриваться нами как исходное поле и мотивация социальных действий человека, как индивидуальная основа веры и практик. По-видимому, ее стоит признать одним из уровней религиозной культуры общества.

В. В. Керов считает возможным говорить об «особом виде религиозности – как завершении религиозности средневековой и перехода к религиозности Нового времени»⁵. Поскольку произошли изменения в формулировке «главного вопроса христианства – вопроса о спасении» души. «Русская церковь в это переломное время, – указывает А. Л. Юрганов, – сама... начинает вести пропаганду идей, согласно которой ничего глобально физического в масштабе мироздания не произойдет и каждому лучше думать не о вселенском “Дне Господнем”, а о сроке собственной жизни». «Так Русь средневековая на рубеже XVII-XVIII вв. вступает в качественно новую полосу своего бытия, – в Новое время», – заключает он. Изменения масштаба события повлекло за собой «личностную» (в крайнем случае «групповую») постановку вопроса о спасении души – «Как мне (нам) спастись?». «Без веры, – замечает ученый, – невозможно уго-

дить Богу. Но как угодить?»⁶. В связи с этим А. М. Панченко писал о попытках «оцерковления жизни и человека», а В. Н. Топоров – о воцерковлении всей русской жизни.

Указ Алексея Михайловича 1648 г. хорошо известен специалистам, но не широкой читательской аудитории, хотя в нем в весьма сжатом (и доступном) виде представлена реформа благочестия «сверху» как путь угодный Богу, тем более в масштабах если не всей страны, то как раз уральских (в то время причисленных к сибирским) территорий: «...Мирских всяких чинов люди, и жены их, и дети в воскресенье, и в Господские дни, и великих Святых к церквям Божиим к пению приходили и в церкви Божии стояли меж себя смирно, в церкви Божии, в пение, никаких речей не говорили и слушали бы церковного пения со страхом и со всяким благочестием, внимательно, и отцом своих духовных и учительных людей наказанья и учения слушали, и от безмерного пьяного питья уклонились и были в трезвости, и скоморохов с домрами, и гуслями, и с волынками, и со всякими играми, и ворожей: мужиков и баб, к болным, и ко младенцом, и в дом к себе не призывали, и в первой день луны не смотрили, и в гром на реках и озерах не купались, и с серебра по домом не умывались, и олова и воску не лили, и зернью, и карты, и шахматы, и лодыгами не играли, и медведей не водили, и с сучками не плясали, и никаких бесовских див не творили, и на браках песней бесовских не пели и никаких срамных слов не говорили, и по ночам на улицах и на полях богомерзких и скверных песней не пели, и сами не плясали, и в ладони не били, и всяких бесовских игр не слушали, и кулачных боев меж себя не делали, и на качелях ни на каких не качались, и на досках мужской и женской пол не скакали, и личин на себя не накладывали, кобылок бесовских не наряжали, и на свадьбах безчинства и сквернословия не делали».

«Государев указ» было велено «вычитать не по одиножды, всем вслух» и пообещать за его неисполнение батоги. Трудно даже представить себе состояние слушателей от подобной «шоковой терапии», поскольку Алексей Михайлович скорбел, что подданные «души свои губят», к тому же еще «веруя в сон, и в встречу, и в полаз, и в птичий грай...»⁷. Преобразование человеческой природы, приобщение ее к «божественным» ценностям середины XVII в. оказались радикальнее изменений во внешности русских людей, предпринятых Петром I. «Формирование новой культурной системы, – отмечал в этой связи В. М. Живов, – было вызвано религиозной или нравственной реформой первой половины XVII столетия. Целью реформы было восстановление моральных ценностей и благочестия, разрушенных в Смутное время. Результатом, однако же, была не реставрация традиционной системы, а общий пересмотр доставшегося от прошлого наследия. Этот процесс отчасти напоминает развитие других

европейских обществ – по крайней мере, в той степени, в которой религиозная реформа в России может быть уподоблена Реформации и Контрреформации в Западной Европе. Религиозная реформа приводит к развитию личностного начала...»⁸.

Оказавшись один на один с глобальными событиями, человек того времени ощутил потребность в более тесном общении с богом, поскольку тот представлялся ему естественной и единственной надежной опорой в таких условиях. «В открытом эсхатологическом пространстве мира человек оказался приближен к высшим силам». Отношения с ними, по замечанию М. В. Плехановой, становятся «слишком персональными и непосредственными». Возникает глубоко личный тип контакта человека и Бога⁹. Предложенный «Капитонами» путь к спасению «пролегал вне монашества, вне церкви, вне каких-либо установившихся традиций. Единственным авторитетом оставалось Писание, истолкованное самостоятельно и произвольно»¹⁰. Стоявший у истоков хлыстовщины Данила Филиппович обещал прямое общение с Господом без посредства книг, законов и институтов. Люди полагались исключительно на непосредственный, личный религиозный опыт. Их религия откровения при общении с богом не нуждалась ни в священнике, ни в проповеднике, ни в обряде. Ими двигала верность Божьим заповедям и страстное стремление к их самостоятельному исполнению.

На гуманизм «тенденции приближения человека к Богу» указывал В. В. Керов и подчеркивал «постоянную непрерывающуюся связь» между ними¹¹. Становление личности при этом не означало ее эмансипацию от Творца: наоборот, только в высшем начале она обретала опору для самореализации. Себя воспринимали как творенье Божье, существующее лишь в Боге и Богом. «В дониконовской Руси активное вероисповедание было характерно только для части подвижников, активное поведение по отношению к церкви и власти допускалось лишь для юродивых»¹². Сознание личной ответственности за судьбу христианского мира¹³ приводило к признанию необходимости собственных усилий и личного волеизъявления в приобретении благодати. Стало возможным достижение праведности собственными усилиями. Таким образом, основополагающей чертой религиозности Нового времени стала установка на активную личную веру, которая означала эволюцию к внутренней вере. Наблюдался переход от идеи чудесного, коллективного, внешним образом определенного спасения – к спасению личному, внутренне детерминированному и рационально-постижимому¹⁴.

«Преследующая приоритетную цель обеспечения индивидуального спасения» новая модель христианства, согласно Ж. Делюмо, просуществовала до XX в.¹⁵. Она была основана на ситуации выбора: к Богу вели многие пути и нужно было определить (или найти) «свой» – «единствен-

но правильный» (и праведный). «...Социально-экономические или социально-политические интерпретации религиозного выбора, – пишет о французской историографии религиозных войн П. Ю. Уваров, – страдают телеологием и игнорируют самое главное – индивидуальный религиозный выбор каждого человека». Об эволюции этого выбора Ж. Делюмо писал: «Слово “Возрождение” заставляет нас иногда забыть об “Апокалипсисе” Дюрера (который сразу сделал его знаменитым), о “Страшном суде” Микеланджело, религиозных войнах и преследовании за колдовство, кульминация которого пришлась не на эпоху средневековья, а на период между 1560 и 1630 годами. За этим словом может также скрываться тот факт, что современники Франциска I и императора Карла V не думали о духовном или техническом прогрессе. Многие, напротив, верили, что человечество близится к концу света»¹⁶. Отечественный исследователь А. Л. Юрганов также отмечает, что религиозность Нового времени порождена не «принципиальным спором нового со старым, отжившим. Но объективно церковная реформа ознаменовала собой исторический поворот, в котором были расшатаны основы средневекового православия»¹⁷.

О. Е. Кошелева дает характерную зарисовку данной эпохи: «Но стали заметны в этот период и новые явления – желание глубже и “правильнее” понять отечественную православную веру, поскольку теперь на каждом шагу даже простым людям приходилось полемизировать с представителями других конфессий. Общество пыталось самостоятельно осилить “реформу благочестия” – культурные потрясения петровских реформ привели к «определенной трансформации общественного сознания: осмыслить содержание христианской догматики, в том числе в духе отказа от внешней обрядности в пользу поиска “духа и истины”... Таким образом, “лютерска прелесть” возбудила на российской почве скорее взрыв споров и диспутов о вере без отказа от православия, чем заимствование протестантских догматов. Православная церковь с петровских времен оказалась вынужденной держать “круговую оборону”. Она должна была реагировать и на «народные суеверия», и на старообрядческое движение, и на полемику с западными конфессиями, и на религиозное «вольнодумство» мирян...»¹⁸ Сложившаяся ситуация не означала упадка официальных церковных институтов (в «синодальный» период окрепла приходская система, упрочилось социальное и моральное состояние духовенства и пр.). Возникшая расстановка сил, при которой человек становился все более озабоченным проблемой спасения и, исходя из этого, критиковал православную церковь, свидетельствует, что та не успевала соответствовать возrastавшим требованиям паствы.

Образовавшуюся лакуну «простецы» стремились заполнить развитием собственного религиозного опыта (в значении опыtnичества) и появление сектантства тому подтверждение. Общество проявляло либо непос-

редственную традиционалистскую реакцию, когда «новое» служит «старому» импульсом для отпора, либо приспособительную. В данной связи А. Эткинд отмечает: «Возможно, развитие мистических сект в XVIII-XIX веках надо интерпретировать как самостоятельный ответ низших классов на те же потребности, которые в странах Центральной Европы породили протестантскую реформацию. Одним из механизмов успеха Реформации был союз между массовым религиозным движением и интеллектуальными усилиями религиозно-культурной элиты. В послепетровской России такого единства достичь не удалось»¹⁹. Несмотря на пессимизм автора в отношении эффективности отечественной «реформы благочестия», приведенный им пример свидетельствует о существовании в религиозной культуре, как и в других культурных сферах, механизмов адаптации. Благодаря им осуществляется движение религиозной культуры во времени и пространстве и мы наблюдаем процессы принятия веры, изменения – подчас весьма существенные – в официальных религиозных моделях.

Наряду с этим религиозная культура была способом осознания народом изменяющейся реальности, объяснения и включения ее динамичного контекста в круг традиционных и привычных понятий. Таким образом, она способствовала процессам аккультурации вообще, то есть адаптировала любые воздействия одной культуры на другую. Поэтому анализ ее феноменов позволяет выяснить, что именно в народной культуре воспринималось в качестве новшества, требующего адаптации.

Впрочем, мнение о религии как об объекте модернизации с трудом укореняется в историографии. Ее прибежище – традиции, которые являются уделом этнографии. О. Е. Кошелева пишет: «Разговор о колдунах и волшебниках, богохульниках и кликушах непривычен для исследований, рассматривающих век Просвещения, ибо они традиционно относятся к миру “непросвещенности” и невежества. Такой аспект особо интересен, ибо он раскрывает многогранность умонастроений этого времени, показывая, что традиционные магические верования сохраняли влияние во многих сферах общественной и частной жизни»²⁰. Однако для полного введения в проблему приведем пространное высказывание К. Гирца: «В наши дни мы много слышим о политической и экономической модернизации в недавно возникших государствах Азии и Африки, но совсем не много – о религиозной модернизации в этих странах. Религия – если не игнорируется вовсе – рассматривается либо как стойкое архаическое препятствие на пути необходимого прогресса, либо как осажденный со всех сторон страж важнейших культурных ценностей, которым угрожают разъедающие силы быстрых перемен. Мало внимания обращается на развитие религий вширь и вглубь, на закономерности той трансформации, которая происходит в системах верований и ритуалов в обществах, претерпеваю-

щих всесторонние социальные революции. В лучшем случае мы имеем исследования, касающиеся роли традиционных религиозных привязанностей и идентификаций в политических и экономических процессах. Но в целом наша точка зрения на азиатские и африканские религии остается на удивление статичной. Мы ожидаем, что они могут процветать или приходить в упадок, но никак не ожидаем, что они могут изменяться»²¹.

Над историками подобная догма довлела даже в большей степени. Д. Крузе также поразило несоответствие собственных наблюдений бытующим представлениям об изучаемом им религиозном объекте: «Католицизм, по словам Мишле, пребывал в “длительном упадке”, был статичным (единственным элементом динамики было то, что в экономическом отношении он становился все более хищным и угнетательским), оторванным от жизни, лишенным силы; якобы эта религия, древняя и заявляющая о своей древности, отстала от современной эволюции социально-экономических, социально-политических и даже социально-культурных отношений. Католицизм как будто пребывал в шоке от потрясений века, который принято изображать веком переломов и трансформаций». Исследование самого Крузе «рисует совсем не тот образ католицизма, какой можно было бы ожидать». Поскольку автор не скупится на сильные выражения, приведем его оценку дословно: «Историк внезапно встречает нечто противоположное привычному стереотипу религии, которая характеризуется пассивностью верующих, посреднической ролью церкви и ритуализацией». И далее: «Это католицизм, рвущийся к Богу, взывающий к Богу, одержимый Богом; это возторженная набожность мира, внезапно испытывавшего присутствие Бога среди избранных Своих, в них и для них». «Обостренная вера в близкого, присутствующего здесь и сейчас Бога», по мнению этого историка, «не имеет ничего общего со стереотипным представлением о религии, пребывающей в состоянии кризиса, возможно, потому что кризис был совсем не там и не в том, где его обычно ищут и находят».

Один из «отцов» «новой религиозной истории» Ж. Делюмо также глядит на будущее крупнейшего религиозного учения со сдержанным оптимизмом. Проблему «искоренения христианства» он увязывает с христианизацией. «Христианизация никогда не проникала так глубоко, как считалось и как учили», – отмечает он и добавляет: «христианство было не только официальной религией населения, но и не оспаривалось им в повседневной жизни». Укорененность веры в повседневности, обыденности оказалась, таким образом, залогом ее жизнеспособности, который при переходе к новому времени проявился в том, что «обе религиозные Реформы стали осознанием неполной христианизации и явились результатом духовного брожения, волновавшего Запад с XIV по XVI вв.». Его итогом стало превращение христианства в «народную религию», «когда хри-

стианизация казалась наиболее законченной с точки зрения знаний теории и строгости нравов».

Вот почему секуляризация не стала «синонимом искоренения» этого вероучения. Случилось другое – в «многочисленных современных поступках, связанных с религией», присутствует «синкретический аспект» – «то, что иногда называют “поверхностной религиозностью”, – когда вместе комбинируются обрывки верований, заимствованных из самых разных источников». «Положение, с которым мы сталкиваемся в этой области, – отмечает Ж. Делюмо, – призывает нас к продолжению внимательного изучения религиозного синкретизма среди христианских народов прошлого»²².

Стоит выяснить, считает и Д. Крузе, «не находилась ли традиционная набожность в процессе самосозидания и преобразования; не была ли она в нестроениях своего века одной из активных величин». А, обнаружив эту «наступательную динамику» следует «рассматривать ее как попытку индивида найти защиту... в христианстве за пределами ритуалов, практик и институтов старой Церкви»²³. Ж. Делюмо подчеркивал: «Такая проблематика имеет то преимущество, что выводит нас из гетто клерикализма. Мы больше не занимаемся теориями, церковными структурами, духовенством и монашескими орденами». Однако он осознавал трудности освещения диалектики «предписанного» и «пережитого»: «Взаимоотношений между пастырским служением, с одной стороны, и формами поведения верующих, с другой». «Но нужно хорошо понимать, – писал исследователь, – что оно требует от историка информированности как в области теорий, спущенных сверху, так и в области религиозных и моральных отношений внутри человеческих групп – и на этом уровне историк черпает информацию из чрезвычайно разнообразных документов, используемых так называемой “историей ментальности”»²⁴. На особом обращении с подобными источниками настаивал и А. Дюпрон: «Смысл живого прошлого, а значит и приближение к нему становятся достижимыми лишь при прочтении изнутри данной религиозной системы, взятой во всей ее органичности и исторической эволюции. Каждый религиозный факт, даже самый привычный и механически повторяющийся, потенциально содержит в себе такую мощь сверхъестественного, что если мы хотим понять его смысл, то мы должны в полной мере ощутить его инакость... Так что единственно возможный способ познания религиозных явлений – это попытка проникнуть в логику их порядка или системы, прислушаться изнутри к их языку...»²⁵

Искания французских историков показывают, что «тремучую» смесь суеверий, басен, глупостей, анекдотов, слухов, проявлений «изуверства» и тому подобного можно изучать с точки зрения модернизационного подхода. Религия не собиралась съеживаться подобно шагреновой коже. «Низы», наряду с так называемым «обрядоверием», демонстрировали

драматизм религиозных страстей и исканий, в «верхах» религиозность «уживалась» и сопологалась с основными проявлениями модернизации: урбанизацией, ростом рационализма, образованностью. Вера оставалась не только живучей, но и живой.

Антропологическое прочтение религиозности начала Нового времени может быть очень плодотворным. Оно свидетельствует не об обмирщении народной культуры, не об утрате ею религиозных корней, а, наоборот, об усилении ее религиозной направленности. Народная культура в изучаемый период не стала секуляризующейся культурой. Напротив, в иерархии культурных самоидентификаций религиозная идентичность становится более значимой. Сфера религиозного продолжала включать в себя не только собственно религиозные (мировоззренческие) системы, но и культурную среду, и традиционный образ жизни.

Искренняя набожность населения подтверждается его живым интересом к религиозным вопросам. Наблюдалось активное отношение народа к своей вере. Для его характеристики подходят слова из книги Ж. де Вигери «Католицизм французов в старой Франции» (1988 г.), процитированные Ж. Делюмо: «Часто превозносят веру в эпоху средневековья. Французы в XVII и XVIII вв. не знали той веры, которая движет горами, но они вели необычную христианскую жизнь, христианскую жизнь настолько интенсивную, что никакой иной период истории не знал ничего подобного». Ее результаты достигнуты крайним напряжением индивидуальной религиозности в морально-мистической сфере, поскольку в центре религиозности нового времени стоял человек как личность, т.е. существо, имеющее бессмертную душу, которая может спастись, а может погубить себя. Драма гибели и спасения и является основной, разыгрывающейся в религиозном пространстве. Поэтому большая часть его явлений и феноменов связана с внутренним миром человека, его состоянием, чувствами, помыслами, намерениями, желаниями, поступками. Он личность, полностью ответственная за свои поступки, соизмеряющая свои оценки с высшим авторитетом, дающим различие добра и зла. Ценность человека определяется покорностью Божьей воле, его главным достоинством являются истинная вера, нравственная чистота, готовность к покаянию. Таким образом, в христианском мировидении преобладала этическая оценка по шкале праведность – греховность, которая фиксировала увеличение амплитуды моральных колебаний и яркость противоречий. Ж. Делюмо выделяет следующие «болевы́е точки» религиозной «личности»: «боязнь самого себя как грешника», «систематическое обесценивание земной жизни, жизни греховной и презренной в нашей “юдоли слез”».

Религиозная жизнь воспринималась как подвижничество, каждодневный труд, который будет платой за вечную жизнь, и каждому христиани-

ну следовало мудро распорядиться этим своим индивидуальным ресурсом и расходовать его в целях достижения личного спасения. Сотериологическая неприкаянность создавала особое напряжение в поле культурного пространства и снимала риторический вопрос ученого клирика: «Как могут безмозглые мужики высокоумничать?» Проблемы: «Как мне спастись?»; «Как угодить Богу?»; «То ли путь богоугодный?», – бередили души осведомленных и практикующих последователей христианского учения и всех остальных. Появление богатого опыта внутренних переживаний в процессе сознательного созидания религиозной культуры позволило «веровать про себя». Обращение к внутренней реальности, к непосредственному духовному опыту приводило также к отказу от всяких точных формулировок, от символа веры, общего для всех, от догматики (характерное отличие народной религиозности от других ее уровней). Духовный и мистический характер такого христианства не только звал внутрь, в глубину собственной души, но и позволил стать вере автономной частью мироощущения человека. Лексикологи утверждают, что в течении XVIII в. это слово претерпело изменение своего базового значения. Им стало фиксироваться субъективное переживание личности, убежденность в существовании Бога и иных сверхъестественных сил и явлений²⁶.

Стабильность религиозного мира вовсе не означала его неподвижности. Религиозность оставалась динамично развивающейся сферой народной культуры. Ей было присуще многообразие религиозного опыта и широкий спектр конфессиональных практик, которые лучше рассматривать не как состояние, а как «становление», они существовали и вызревали в продолжающемся настоящем времени, поскольку процесс религиозного творчества был непрерывным. Исследователь сталкивается с духовным энтузиазмом и духовными исканиями населения, в среде которого постоянно присутствовала категория людей «взыскующих» разнообразия в духовной жизни, находящихся в состоянии активного постижения божественного и сакрального путем познания и стремящегося использовать эти силы для достижения своих целей. Характер их религиозности определяют слова А. М. Панченко о XVII столетии: «Всех этих религиозных вольнодумцев можно защищать или бранить, это зависит от убеждений наблюдателя. Но и “капитонам”, и самосожженцам, и хлыстам, сочтем ли мы их подвижниками либо недалекими упрямыми, нельзя отказать в искренности. Это оппозиция не ханжей, а верующих...»²⁷ Для таких людей поиск ключей и путей спасения стал навязчивой идеей, превратился в образ жизни.

Развитие личного вероисповедания разбудило религиозную мысль народа. Популярность религии увеличивала возможности ее неортодоксальных трактовок. Миряне занимались активным творчеством в сфере религии, проявляя себя правомочными участниками конфессиональной жиз-

ни. Массовость конфессионального творчества стала нормой религиозной жизни и являлась залогом демократизма веры.

Религиозная жизнь находилась все время в движении, была подвержена приливам и отливам повседневного социального взаимодействия. Этот процесс возлагал на людей бремя обязанности «строить» свои отношения с Богом. Поэтому их вера динамична, современна, отвечает или пытается дать ответ на вызовы времени и позволяет людям противостоять и адаптироваться к негативным условиям существования. Она показывает, что общество могло практиковать «сознательно и безотчетно» несколько религий, и человек мог познать «бесконечное разнообразие религиозного опыта, от самых возвышенных до весьма примитивных переживаний. В Новое время богословская идея «самовластия» человека трансформируется в концепцию христианской свободы и дополняется положением о суверенитете личности»²⁸. Вероисповедный активизм находил свое проявление и в социальных практиках.

Глубокое и более эмоциональное по своему характеру религиозное чувство, и усиление рефлексии по поводу религиозных вопросов свидетельствовало о том, что в рамках верований, религиозных представлений было адаптировано гораздо больше число явлений, чем исследователи могли себе представить, в том числе и судьбоносных для России. «То, в чем видят нередко сущностное свойство русской религиозной души – святое беспокойство и “богоискательство” – явления нового времени», – отмечал Г. Федотов²⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб, 2000. С. 10.

² См., напр.: Русская религиозность: проблемы изучения. СПб, 2000.

³ Сэбиан Д. У., Кром М., Альгази Г. Введение. История и антропология: путь к диалогу // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX–XXI веков. С. 29.

⁴ Панченко А. А. Народная религия и религиозный фольклор в России // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. Сайт Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/panch_pr.html

⁵ Керов В. В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С. 119.

⁶ Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 27–28, 432–433.

⁷ Шишонко В. Н. Пермская летопись с 1263 по 1881 г. Третий период. Пермь, 1883. С. 118–121.

⁸ Живов В. М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII в. // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М., 1996. С. 482.

⁹ Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М., 1996. С. 393.

¹⁰ Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности... С. 387.

¹¹ Керов В. В. «Се человек и дело его...» С. 158.

¹² Там же. С. 141.

¹³ Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности... С. 388.

¹⁴ Эткинд А. Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998. С. 21.

¹⁵ Делюмо Ж. Историк и его религия // Французский ежегодник 2004. М., 2004. С. 28.

¹⁶ Там же. С. 31.

¹⁷ Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры... С. 103.

¹⁸ Кошелева О. Е. Рец. на монографии А. С. Лаврова и Е. Б. Смилянской // Одиссей. 2005. М., 2005. С. 454–455.

¹⁹ Эткинд А. Хлыст: Секты, литература и революция... С. 58.

²⁰ Кошелева О. Е. Рец. на монографии А. С. Лаврова и Е. Б. Смилянской... С. 454.

²¹ Гириц К. Внутреннее обращение на современном Бали // Интерпретация культур. М., 2004. С. 201.

²² Делюмо Ж. Историк и его религия... С. 27.

²³ Крузе Д. След другой истории: Бог и избивающие младенцы // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX–XXI веков. СПб, 2006. С. 188–189.

²⁴ Делюмо Ж. Историк и его религия... С. 36.

²⁵ Цит. по: Крузе Д. След другой истории... С. 175.

²⁶ Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры... С. 105.

²⁷ Панченко А. М. Церковная реформа и культура петровской эпохи // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М., 1996. С. 494.

²⁸ Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры... С. 294.

²⁹ Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1991. С. 296.

О. В. Ким

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПЕРЕХОДНЫХ ЭПОХАХ У РУССКИХ ИСТОРИКОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX вв.

Дискуссии о законах макроисторического процесса, которые начинались в России, всегда вели к постановке широких вопросов об ее исторической роли, судьбе и положении между Западом и Востоком. Время с 60-х годов XIX столетия по дореволюционные годы XX века стало важным периодом в формировании школы всеобщей истории. Становление университетской науки и гуманитарной интеллигенции, уже вполне осознававшей свою идентичность и общественную значимость – происходило внутри